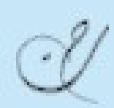
ADP
مجلة حوليات التراث
REVUE ANNALES DU PATRIMOINE
ISSN 1112-5020



Le soufisme maghrébin entre l'authenticité et la perversion des rites

Maghreb Sufism between authenticity and the perversion of rites

Dr Mokhtar Atallah
Université de Mostaganem, Algérie
ataladz@yahoo.fr

Publié le : 1/3/2005

03
2005

Pour citer l'article :

✳ Dr Mokhtar Atallah : Le soufisme maghrébin entre l'authenticité et la perversion des rites, Revue Annales du patrimoine, Université de Mostaganem, N° 3, Mars 2005, pp. 15-39.



http://annales.univ-mosta.dz

***

Revue Annales du patrimoine, N° 3, 2005, pp. 15 - 39
ISSN 1112-5020

Le soufisme maghrébin entre l'authenticité et la perversion des rites

Dr Mokhtar Atallah
Université de Mostaganem, Algérie

Résumé :

La relation entre l'univers de représentations transmis de génération en génération et l'univers construit par le sujet maghrébin, nous mène vers ce qui est appelé la psychologie projective puisque toutes les transformations opérées dans les comportements traditionnels nous renseignent sur le processus de l'évolution de la mystique soufie au Maghreb. En ce sens, pourquoi est-ce que le sujet collectif retient, adopte ou change tels ou tels faits plutôt que d'autres ? Les comportements observés chez les maghrébins ne sont nullement des faits universaux, mais des faits relatifs à la tradition et la religion musulmane au Maghreb.

Mots-clés :

soufisme, Maghreb, rites, traditions, religion.

Maghreb Sufism between authenticity and the perversion of rites

Dr Mokhtar Atallah
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

The relationship between the universe of representations transmitted from generation to generation and the universe constructed by the Maghrebian subject, leads us to what is called projective psychology since all the transformations made in traditional behaviors inform us about the process of evolution of Sufi mysticism in the Maghreb. In this sense, why does the collective subject retain, adopt or change such and such facts rather than others? The behaviors observed among the Maghreb people are by no means universal facts, but facts relating to the Muslim tradition and religion in the Maghreb.

Keywords:

Sufism, Maghreb, rites, traditions, religion.

A priori, nous supposons que le Soufisme constitue un

Publié le : 1/3/2005
ataladz@yahoo.fr

ensemble d'actes comportementaux (traditions) appréhendés comme des faits signifiés dont la compréhension relève de la compétence et de la performance logico-sémantiques d'un sujet potentiel qui veille à la variété (polysémie) de l'interprétation, c'est-à-dire de sa capacité à décrypter les faits symbolisés par un acte reçu et qui dépendent directement de sa culture et de son appartenance ethnologique, sociologique et historique.

Hypothétiquement, si le rapport entre l'univers imaginaire du groupe traditionnel maghrébin reposait sur une relation de symbolisation, le rapport linguistique entre l'acte et sa dénomination relèverait d'une relation de signification. De ce fait, nous supposons que ce processus significatif et symbolique ne constitue pas, en dépit de toutes les apparences, une relation unique et homogène, mais un ensemble hétérogène dû à l'éventail polysémique et des sens qui retentissent dans de nombreuses orientations sémantiques du comportement mystique au Maghreb.

Dès lors, la relation entre l'univers de représentations transmis de génération en génération et l'univers construit par le sujet maghrébin, nous mène vers ce qui est appelé la psychologie projective puisque toutes les transformations opérées dans les comportements traditionnels nous renseignent sur le processus de l'évolution de la mystique soufie au Maghreb. En ce sens, pourquoi est-ce que le sujet collectif retient, adopte ou change tels ou tels faits plutôt que d'autres ? Les comportements observés chez les maghrébins ne sont nullement des faits universaux, mais des faits relatifs à la Tradition/Religion musulmane au Maghreb, c'est-à-dire conditionnés culturellement et historiquement en vertu de sa souche autochtone.

1 - Sur le plan historique :

La population désignée par le terme berbère signifiant "celui qui est étranger à la civilisation gréco-latine" recouvre l'ensemble des maghrébins qui parlaient et parlent toujours des dialectes puisant leurs vocables dans un même réservoir

linguistique n'ayant jamais accédé au statut de langue officielle et devenu le point commun de quelques millions d'habitants.

En effet, dès le VIIe siècle, on s'attachait à écrire en arabe, parfois sans comprendre grand-chose, mais on en devinait quand même le sens. En dépit de l'enseignement coranique, bon nombre de mots arabes restent étrangers et incompréhensibles pour les Berbères des montagnes. Ceci dit, nous distinguons dans le groupe berbère : le type Kabyle, le type Chaoui, le type Mozabite et le type Targui.

Soulignons que tout au long de l'histoire, maintes invasions et maints colonialismes ont marqué le Maghreb. Au début du 1er millénaire avant J.-Christ, les Phéniciens s'emparent de Carthage et de quelques bases sur le littoral, sans pour autant chercher à étendre leur domination à tout le Maghreb. A partir de 146 avant J.-Christ, Rome s'installe dans Carthage, étale son pouvoir sur l'ensemble de l'arrière-pays et réorganise politiquement et économiquement le Maghreb.

A partir du IIIe siècle, la domination romaine décline, laissant place aux Vandales qui débarquent au début du Ve siècle. Notons qu'aucune de ces trois conquêtes n'exerça une grande influence sur le Maghreb berbère. Les Byzantins n'eurent pas plus de chance et le Maghreb garda sa spécificité. L'invasion arabe, au VIIe siècle, se heurta à une farouche résistance ; mais elle parvint à s'imposer après s'être étendue à l'Espagne.

A partir du Xe siècle, des troubles politiques et religieux éclatent au Maghreb favorisant la prépondérance marocaine sous l'action de dynasties réclamant fanatiquement leur attachement à la seule Religion musulmane en dépit de la croyance en un seul Dieu, "Allah", auquel on s'adressait aussi bien en arabe qu'en berbère.

Cette décapitation historique, faiblesse chronique du Maghreb, rend possible, au début du XVe siècle, les différentes invasions : portugaise et espagnole. Une opposition implacable fut dressée contre les envahisseurs qui durent se contenter de

quelques ports fortifiés. Par ailleurs, la résistance apporta un nouvel élément dans la spécificité maghrébine.

Les populations berbères jusqu'alors opposées à l'Islam s'y adonnèrent en mêlant patriotisme et ferveur religieuse ; ce qui facilita l'intervention des Turcs qui vinrent à la rescousse des populations locales et s'y installèrent de la fin du XVIe siècle jusqu'au premier quart du XIXe siècle.

A la veille de la colonisation française, le Maghreb qui ne possédait pas de structure politique homogène maintenait son unité au sein de la Religion musulmane. Dès 1830, la conquête française commence par l'Algérie et se poursuit par les protectorats tunisien en 1881 et marocain en 1912 ; d'où le renforcement du métissage culturel arabo-berbère pour faire face à la plus abjecte des colonisations de peuplement et d'évangélisation.

2 - Sur le plan culturel :

Culturellement, les échanges entre l'arabisme et le berbérisme furent très intenses qu'il serait impossible à l'esprit de les distinguer l'un de l'autre. Le droit coranique, aussi spécifique qu'il soit, est très difficile à distinguer du droit berbère. C'est donc dans cette perspective de confrontation permanente entre les différents groupes ethniques que s'élabore la culture originale du Maghreb.

Les populations maghrébines trouvent leur idéal dans le passé à savoir : la fidélité à la tradition des ancêtres comme valeur absolue qui domine tous les actes de la vie sociale. Cet héritage ancestral est transmis essentiellement sous forme de traditions orales dans le cadre d'une identité originelle spécifiquement berbère puisqu'il est toujours question de transmettre irréversiblement, de siècle en siècle, les croyances, les révélations, le savoir des Anciens et l'image de soi formée par le groupe ethnique auquel on appartient.

Ces traditions orales tentent de doter les plus jeunes membres du groupe d'un enseignement capable de forger chez

eux un avenir qui représente l'image vivante du passé.

La famille, première école, apprend à l'enfant toutes les règles de civilité en restant fidèle à la langue, aux us et coutumes, à la Foi considérée comme fondée. C'est ainsi que s'affirme le conventionnalisme qui gère la culture maghrébine. Il en découle une volonté de donner à l'autre, plutôt qu'à soi-même, l'apparence d'une personnalité saisie en tant qu'être pour autrui, perpétuellement sous le regard des autres.

Suite à un phénomène temporel cyclique, inhérent à l'espace traditionnel maghrébin, nous relevons une invariance des structures sociales en dépit de la diversité des genres et des conditions de vie. La descendance est patrilinéaire et les différents groupes ethniques sont fondés sur l'existence d'un ancêtre honoré d'un culte. Le système social qui en découle est conçu sur la généalogie qui leur permet de se découvrir des Ancêtres communs. Notons, à ce propos, que la généalogie représente une structure sociale projetée dans le passé et par ailleurs rationalisée et légitimée. L'Islam (s'en remettre à la volonté d'Allah) dénominateur commun, est incrusté dans toute la société. Toutes les attitudes sociales ou intellectuelles sont interprétées ou réinterprétées en référence au Coran : cérémonies, rites, coutumes, naissances, mort, femme recluse, prière collective, obligations, interdits, baptême, circoncision ; d'où le problème de la symbolisation.

3 - La Symbolisation :

Du coup, il n'y aurait que la symbolisation, exprimée à travers les rites identitaires et le mode de vie locale, qui impliquerait l'existence d'un déterminisme des faits inclus dans le processus du Mektoub admis par la totalité du groupe traditionnel, en particulier l'élément féminin qui fonctionne par implication et référence symbolique. Cependant, il est à noter que, dans le travail de la symbolisation, tout repose sur les présupposés culturels et religieux ; d'où l'analogie intertextuelle voilée par les feintes caricaturales auxquelles il est souvent fait

appel dans un tel processus (Cf. Rapport implicite entre les personnages maraboutiques et coraniques).

Ce travail de la symbolisation, assez particulier, procède de l'admission, implicite ou explicite, du principe de causalité qui préside dans l'acte rituel comme fondement du processus d'identification ; d'où l'inévitable examen de la symbolique des éléments métaphoriques et de leur agencement délibéré comme clés des Mystères et des Miracles. A ce niveau, il nous faut distinguer les actes profanes des actes sacrés.

En fait, nous désignons par actes profanes toutes les actions ordinaires réalisées dans une option vitale quotidienne relevant de l'instinct de survie. Par contre, nous nommons actes sacrés tous les rituels et les actions significatives qui réalisent le sens que leur attribue le groupe traditionnel, considérant qu'elles répètent consciemment celles recommandées ab origine par Allah à ses Prophètes et perpétuées par des pères spirituels. Par conséquent, la réalité devient synonyme de l'imitation d'un acte archétypal pour l'esprit du groupe traditionnel maghrébin.

Cette répétition consciente des actes et des sacrifices, sous forme d'actions paradigmatiques, montre une sorte d'ontologie originelle à plusieurs niveaux de la vie puisque la signification et la valeur de ces actes sont rattachées à la reproduction/répétition d'actes sacrés d'une donnée mythico-religieuse au sens où ils revoient à un acte ab origine.

Nous convenons que toutes ces actions acquièrent, selon le code qui leur est attribué, une valeur religieuse et sont considérées comme réelles puisqu'elles participent à la réalité qui les transcende à travers l'actualisation par la répétition. En ce sens, le temps concret, actuel, de la réalisation du rituel coïncide terme à terme avec le temps mythique projeté par le cycle. Il y aurait alors superposition du passé et du présent avec une projection future ; d'où la valeur culturelle du Soufisme dans toutes les sphères sociales maghrébines où il s'accommode de la souche dominante, quel que soit son degré d'intellection, par

l'adaptation de toutes les manifestations culturelles aussi hétéroclites soient-elles, sans rien rejeter, selon un processus syncrétique.

En effet, c'est dans cet esprit que les confréries soufies servaient de passerelles entre l'intellectualité des hautes sphères mystiques et la dévotion populaire ; et pour ce faire, des poètes soufis créèrent des chants de dévotion et de prières en langue vulgaire, éléments très importants dans la culture littéraire des basses classes sociales.

Cette dévotion populaire a non seulement favorisé l'extension du Soufisme mais aussi provoqué son déclin par des pratiques inintelligibles et des déviations dues à l'analphabétisme des masses populaires et leur sous-culture ; ce qui a permis à l'orthodoxie musulmane d'user à bon escient de cette carence et de s'insurger contre tout ce qui relève du Maraboutisme, à savoir : le Culte des Saints locaux, les Légendes, les Miracles, les Manifestations frénétiques, les Transes et autres. Pour l'Orthodoxie Musulmane, il ne s'agit là que de déviations superstitieuses, étrangères à l'Islam.

En dépit de l'appartenance sunnite de Djalal ud-Dine Rumi, Rabia al-Adawiya, Dhu Nun al-Misri, Al-Halladj, Omar Ibn al-Farid, Es-Sanaî, Al-Attar, Al-Djani, Mahmud Shabestari, Al-Muhassibi, Abdul Allah al-Ansari, Al-Ghazali et Ibn Arabi qui constituent les grandes figures intellectuelles du Soufisme, les attaques des Oulémas (maghrébins et autres) ont été persistantes et considéraient la Mystique comme non orthodoxe ; et pourtant Al-Ghazali avait réussi à épurer la Tradition musulmane et à concilier entre l'Orthodoxie et le Soufisme saisi comme dimension interne de l'Islam.

C'est dans cette perspective que les confréries prétendaient jouer leur rôle dans la société puisque l'élément maghrébin naissait et vivait dans les villages et les quartiers bas des villes sous le patronage des zaouïas qui réunissaient tous les membres influents de l'ordre ; le plus souvent rattachés par des liens

familiaux. C'est aussi dans ces zaouïas que l'on récitait le Coran, qu'on apprenait les chants et les danses dans la protection et dans l'intercession des Saints, puisqu'elles étaient considérées comme le lieu privilégié de la prière et de la méditation. Lieux de rappels des réalités spirituelles, elles constituaient une présence vivante de la Foi musulmane.

Les zaouïas ont exercé d'une part une fonction éducatrice par l'enseignement religieux qu'elles dispensaient, d'autre part une fonction consolatrice à l'égard des masses populaires les plus déshéritées durant les temps difficiles de la colonisation. Le caractère de religion populaire, pour lequel il n'existe aucune distinction de classes et où tous les membres de la société forment une véritable famille, constitue un trait pertinent et un facteur essentiel dans la répulsion des masses à l'égard de l'Orthodoxie des Oulémas et des Cheikhs bourgeois. En outre, l'élément féminin, reclus par l'Orthodoxie, pouvait participer à cette forme de Soufisme et même organiser ses propres cercles.

Sans vouloir remonter aux origines, c'est à partir du VIIe-XIIIe siècle que le Soufisme, sous une forme modérée, s'installe au Maghreb, adoptant le "Samâ", concert spirituel, et le "Raqs", danse mystique. Toutefois, il s'avère déjà entaché des traits du Maraboutisme, c'est-à-dire la personnalité supra-normale du Cheikh (Maître) et le goût du merveilleux.

Pour ce faire, dès le XIe siècle, les zaouïas étaient subventionnées par des dotations pieuses. Un siècle plus tard, ces lieux de culte devinrent des Tariqa, doctrines mystiques, qui dispensaient un enseignement spirituel se réclamant d'un fondateur dont l'Isnad, la généalogie mystique, remonte à travers une Silsila, lignée, jusqu'au Prophète.

Ces doctrines mettaient en branle un rapport particulier entre Murschid, Maître, et disciples dépassant le simple enseignement et s'érigeant au statut de direction spirituelle qui permet d'atteindre la Voie d'Allah sur la base de la Tradition héritée du Maître spirituel fondateur. Parmi les plus

grands noms du Soufisme : Abul Qacim al-Djuneyd (mort en 910) et Bayazid al-Bistami (mort en 874) ; tous deux représentant des tendances divergentes. Celle d'al-Bistami se caractérisait par Al-Ghalaba, l'extase, et le Sukr, l'ivresse mystique ; l'autre d'al-Djuneyd était basée sur Al-Sahw, la sobriété. "C'est la plus célèbre de toutes les doctrines, et tous les cheikhs l'ont adoptée" disait Al-Hujwiri dans son traité Kashf al-Mahjub ; et suite à laquelle, il fut considéré comme le Cheikh incontesté de la Voie, voire l'ancêtre commun à la plupart des confréries.

D'origine ancienne, les écoles les plus célèbres du Soufisme institutionnel sont :

1 - La Sohrawardiya qui remonte à Diya ud-Dine es Sohrawardi mort en 1168.

2 - La Kubrawiya qui se rattache à Najm ud-Dine Kubra (1145–1221), implantée en Iran, au Cachemire et à Bagdad, en Iraq.

3 - La Naqshabandiya, associée au nom de Baha ud-Dine an Naqshabandi contemporain d'Abu Yaqub Yusuf al-Hamadani (mort en 1140), s'est implantée en Turquie, en Anatolie, au Caucase et en Inde.

4 - La Rifaîya, fondée par Ahmed ar-Rifaî (1106–1182) en Egypte et en Syrie, très célèbre jusqu'au XVe siècle, donna quatre grands disciples qui créèrent chacun sa propre Tariqa : Al-Badawiya, Al-Dasukiya, Al-Schadhiliya et Al-Alawiya.

5 - La Quadiriya dont les branches se retrouvent principalement au Maghreb, en Turquie, en Inde, au Turkestan, en Chine, en Nubie, au Soudan fut fondée en Iraq par Abdul Kadir al-Jilani (1078–1166).

6 - La Khalwatiya issue de Omar al-Khalwati (mort vers 1397), en Syrie, se répand en Egypte et au Hidjaz.

7 - La Schadiliya, la plus importante en Afrique du Nord et en Egypte, fut fondée par Abu al-Hassen Ali ash-Schadili (1196-1258), disciple de Abd al-Salam Ibn Maschisch, lui-même disciple de Abu Madyan Schuâyb Ibn al-Hussein (1126-1198) de Tlemcen, le plus grand des premiers maîtres du Tassawuf. Abu Madyan

avait rencontré Ahmed ar-Rifaî en Iraq et vécu à Bédjaia. On compte parmi ses fils spirituels, l'andalous Ibn Arabi, le célèbre philosophe mystique, mort à Damas en 1240, et le poète ash-Shuschtari dont les poèmes sont toujours récités dans les Hadras.

Quant à Abu al-Hassen Ali ash-Schadili, il était chef de confrérie au Maroc. Persécuté en Tunisie, il se rendit en Egypte où il s'imposa à Al-Azhar et devint maître spirituel des Oulémas de la Mecque. Sa confrérie est représentée à Istanbul, en Roumanie, en Nubie, aux Iles Comores, au Maghreb et spécifiquement en Algérie par la Youssufiya de Miliana. La Schadiliya a compté parmi ses disciples Ibn Ata Allah d'Alexandrie (mort en 1309), auteur d'un célèbre recueil d'aphorismes soufis sous le titre d'al-Hikam al-Ataiya.

Notons que la Tarîqa (voie spirituelle soufie) est considérée comme la science de l'Unité avec le divin. Cette quête de l'Absolu ne peut se réaliser qu'à travers le rapport du Moi intérieur au Soi divin dans le contexte de l'Unique Réalité (Haq). Pour ce faire, souvent toutes les Tarîqa, maghrébines comprises, s'appuient sur la remémoration, la réflexion, la médiation, l'examen de conscience et la récitation, ce qui rend la tâche des néophytes on ne peut plus ardue et quasi-impossible. En ce sens, il serait acquis comme vrai que "si l'on cherche à rendre accessibles les vérités transcendantes, on risque de les trahir ; si on cherche trop à ne pas les trahir, on risque de ne pas les rendre accessibles".

Emporté dans l'engrenage de la quête de la Vérité Absolue d'Allah, de la voie initiatique, le néophyte doit se dépouiller de ses habitudes, de ses a priori, de ses archétypes mentaux, de ses exigences terrestres, de ses désirs dévastateurs, en somme de son Ego destructeur, entamant ainsi un véritable Djihad contre les passions pernicieuses, voire sa culpabilisation ; d'où le problème de l'incompréhension dans la transmission de cet héritage mystique.

4 - Patrimoine lénifiant :

Au XIXe siècle, et en réaction au mouvement Wahhabite, des Wahhabis, qui prônaient la Foi en un Islam orthodoxe mettant l'accent sur l'absolue transcendance d'Allah, un renouveau des ordres soufis vit le jour. Les Tarîqa : Tidjaniya, Al-Alawiya, Al-Idrissiya, situées principalement au Maghreb se réclamèrent toutes directement du Prophète, à travers des filiations fictives, sans manquer de provoquer des réactions absolutistes.

Du coup, les Réformistes Modernes s'acharnèrent à mettre en relief l'aspect négatif de ces confréries fondées sur le Culte des Saints contrairement à l'Islam orthodoxe qui rejette la vénération de la Sainteté qui s'exprime par la sollicitation des Marabouts dans l'intercession entre l'homme et Allah ; tout en dénonçant, leur quiétisme et leur résignation qui, face au destin temporel, se sont traduits par des pactes avec les puissances coloniales.

Au vu de tout cela, de par sa situation géographique et de son histoire, le Maghreb, s'est vu détenir une culture à triple expression : arabe populaire, berbère, français qui allait provoquer une véritable lutte politique pour le droit à la différence et à la reconnaissance sans conditions. Dans ce sillage, la colonisation française de l'Algérie, en 1830, marqua la collision entre deux cultures. La richesse de l'une nourrie de philosophie, de science et d'histoire, se heurtait inexorablement à la pauvreté de l'autre affaiblie par le négativisme des Deys turcs, nourrie de fables et endiguée par les croyances populaires, exprimées par une tradition orale se cantonnant perpétuellement dans le mimétisme et reprenant, sans cesse, le même modèle d'expression et de comportement, allant ainsi jusqu'à la sacralisation.

Notons qu'à l'apogée de la colonisation française, l'attitude de quelques Oulémas du Maghreb était des plus contradictoires. D'un côté, ils s'étaient présentés comme les véritables défenseurs de l'Islam, enseignant uniquement la Sharia, la loi

coranique et la tradition musulmane comme principes irrévocables de fierté nationale. De l'autre, ils se ralliaient aveuglément au régime du Colonat et du Protectorat. Chefs de file des manifestations religieuses...

Conséquemment et sous l'influence de l'Egypte, le Parti des Oulémas algériens sous la direction de son fondateur Ibn Badis, puis son successeur le Cheikh al-Bachir al-Ibrahimi s'y rattachait fidèlement en prônant les mêmes principes, au sens où le proclame l'organe officiel du Parti, Al-Chihab, dans son premier numéro, en 1930 : "L'Algérie, en tant que partie du domaine français, est un pays à vocation culturelle arabo-française. L'enseignement public y étant essentiellement un enseignement français, la communauté musulmane se doit d'organiser elle-même un enseignement arabe moderne (dans les madrasas), pour lutter concurremment avec l'école française contre l'ignorance, et pour hâter la renaissance de la culture arabo-islamique en Algérie".

En somme l'impact de la Nahda (Renaissance), issue des universités d'El-Azhar (le Caire) de la Zitouna (Tunis) et de la Karaouyine (Fès) qui n'enseignaient pas l'esthétique littéraire mais la manipulation du langage politico-religieux, était visible sur les Tolbas des méderssas et se développa en échos, en Algérie. Bien qu'en retard, les Oulémas se regroupèrent en associations à partir de 1931. C'est alors que proliférèrent les écoles coraniques et les journaux arabophones, souvent polémistes envers la culture occidentale, qui affirmaient leur attachement à la seule culture arabo-musulmane.

Immédiatement, Oulémas, Cheikhs et Tolbas constituèrent la strate bourgeoise des villes, conformiste et attachée au pouvoir central. Ils représentaient la pensée sclérosée dans leur attitude délibérément entêtée à vouloir défendre au lieu de l'indépendance, une tradition réactionnaire sous toutes ses formes, empêchant par là même l'épanouissement et la libération de toute la société, aussi bien algérienne et marocaine

que tunisienne, vu les interférences dues à l'unité de la langue, de la religion et du territoire. La critique fondamentale qu'on leur adressait, portait sur la pensée elle-même, qualifiée de sclérosée et d'anachronique, puisqu'elle appartenait uniquement à la Tradition et ne proposait rien de nouveau, sinon qu'elle préconisait un retour aux pratiques religieuses souvent négligées par les Maghrébins qui n'observaient pas leurs recommandations et leurs enseignements.

L'écho de ce raisonnement conçu sur les sentiments fut très amplifié, en ce sens qu'il était véhiculé par les institutions d'enseignement religieux telles que la Karaouiyine au Maroc et la Zitouna en Tunisie. Cependant, la complicité des chefs religieux avec les autorités coloniales montrait à quel point les Oulémas manœuvraient les campagnards et le menu peuple des villes en prétextant l'académisme et l'intellectualisme. "Une brisure commencera à s'opérer entre la vie de ces élites intellectuelles et la vie des couches sociales plus humbles, note Louis Gardet... L'esthétique des cours reflue sur les recherches et études du monde des tolba (étudiants), et bien des discussions juridico-dogmatiques ou littéraires, commencées à la madrasa et poursuivies au souk des libraires, se prolongent à travers les souk des corporations marchandes ou artisanales".

Au point culminant de l'histoire de l'Algérie et avec la naissance du Nationalisme vers les années trente, les intellectuels arabophones se mirent à la mode des Salafiya en s'inspirant des grands Cheikhs du Proche-Orient, tels que : Jamal ed Dine al-Afghani, Mohamed Abdou et Rachid Réda. Cette nouvelle génération qui se voulait réformiste n'avait proposé aucun renouveau, ni aucune découverte. Pour elle, il s'agissait seulement de reprendre indéfiniment le modèle des anciens, Salaf, par un retour inconditionnel aux sources de l'Islam primitif.

Quoi qu'il en soit, de Jamel ed Dine al-Afghani à Hassan al-Banna, les thèmes traités sont souvent immuables. L'Islam reste

toujours comme le disait Ernest Renan "le règne du dogme" avec le Coran comme livre de religion et de direction ; et quel que soit le degré de l'Ijtihad (l'interprétation), le Fiqh (jurisprudence islamique), la Sharia (loi coranique) et la Sunna (tradition du Prophète) demeurent très influentes et quasi-incontournables.

Indubitablement, le Réformisme reste basé sur la soumission totale et absolue à la Religion, sans possibilité d'ouverture sur une éventuelle évolution du devoir social, sans clarté d'idées, sans regard intelligent vers l'avenir pour franchir les obstacles qui éloignent incommensurablement la société maghrébine de la Modernité, même si celle-ci était portée par une colonisation on ne peut plus négatrice. En somme, en dépit de ces réformistes, le Maghreb périclitait davantage sous le poids des dogmes, figés et anachroniques, sans pouvoir à jamais s'en affranchir.

En fait, le Salafiya était un mouvement réformiste orthodoxe, fondé par Jamal ed Dine al-Afghani dont le seul écrit en persan, La Réfutation des matérialistes, a été traduit en arabe par Mohamed Abdou, considéré comme le Réformateur moderne par excellence. En effet, Mohamed Abdou, auteur d'al-Khilafa wal Imama al-udhma (1923-1925), prévoyait par l'entremise de la technique occidentale une éventuelle restauration des principes de l'Islam.

Cependant, sous la direction de Rachid Réda qui lui succéda jusqu'à sa mort survenue en 1935, le mouvement salafiste tombe par des voies parallèles dans le néo-wahhabisme du Hidjaz et atteignit une sorte d'universalité musulmane touchant du même coup les intellectuels occidentalisés, les élites traditionnelles, les sphères sociales, du Levant au Couchant. "Le "plan de réforme" qu'élabore Rachid Rida, souligne Louis Gardet, entend remonter aux origines même de l'Islam, et accuse la communauté d'avoir dévié depuis Muâwiya, c'est-à-dire depuis 37 de l'hégire. C'est au nom de ce "retour aux sources" qu'il fait une si large part aux principes de la consultation de l'ijma, considérés comme principes démocratiques de la participation du peuple au

pouvoir".

Mais peut-il y avoir un Ijma là où trône indubitablement l'éclectisme, puisque le public musulman variant du lettré au demi-lettré, avec une majeure proportion effrayante d'illettrés montre une irréductible prédilection pour le syncrétisme ambiant de l'Extrême Orient à l'Afrique du Nord ? Il est vrai poursuit Gardet, que souvent : "L'affectivité religieuse du peuple céda à maintes superstitions, s'attacha à une forme, parfois à peine islamisée, d'anciens cultes païens locaux. C'est ainsi qu'en Afrique du Nord la piété envers les santons, les "marabouts" et leurs légendes dorées, et cette descendance dégradée du Soufisme des grands âges que sont devenues les séances populaires des confréries religieuses, l'emportèrent sans grande peine".

Les Salafiya ne prônaient que l'Orthodoxie et ne s'adressaient qu'à la classe intellectuelle, rappelant par-là les troubles religieux du Xe siècle, en s'insurgeant contre le Maraboutisme : source d'inspiration de la basse classe sociale, le Culte des Saints locaux, les Légendes, les Miracles.

Pour l'Orthodoxie des Salafiya, il s'agissait de déviations superstitieuses que l'on retrouve en général dans les religions à caractère païen ; ce qui leur valut l'inimitié de la populace qui ne voyait dans ces attitudes qu'un comportement snobe et bourgeois, qui, au lieu de la libérer de sa condition de classe inférieure, la condamnait à la sobriété et au renoncement des jouissances de la vie quotidienne qui adoucissaient sa misère.

C'est pour toutes ces raisons que le Soufisme, élément importé d'Orient et d'Andalousie, répercuté à travers tout le Maghreb par les zaouïas qui s'étaient illustrées depuis le XVIe-XVIIe siècle par la création des foyers d'études et de cultes, inspira une tradition de poésie et de musique dans les cercles cultivés comme dans les milieux simples ; dans une langue savante comme dans les langues dialectales ; d'où la naissance d'une sorte d'humaniste populaire au sens où le souligne Gardet :

"Le peuple des villes eut de tout temps sa poésie et sa littérature dont les savants ne feront fi : littérature "populaire"... Car elle exerça sur la formation même de cet humanisme, sur certains de ses aspects du moins, une réelle influence... Moins raffinée que les œuvres des poètes de cour, d'une morale aussi libre parfois, mais tout compte fait plus saine, elle fit largement appel, sur fonds bien déterminé de légendes anciennes ou étrangères, à cet ensemble de sentiments humains, d'aspiration et de passions humaines, qui sont de tous les temps et de tous les lieux. L'atmosphère générale reste musulmane, les valeurs musulmanes viennent se greffer à l'occasion sur les vieux folklores anté ou extra islamiques, mais les réactions à l'égard des valeurs religieuses sont commandées plus d'une fois par une attitude de frondeuse liberté".

Par ailleurs, le Culte des Saints, très répandu dans les milieux ruraux, trouva un terrain favorable dans le Soufisme qui accordait un intérêt particulier à l'élément humain dans la procession religieuse, et prit en charge la représentation d'une forme de vénération, inspirée par le désir de solliciter l'intercession d'hommes, et plus particulièrement, les Imams décédés et les chefs de file érigés en Walis (Maîtres) vénérés de leur vivant comme dans leur mort.

Cette attitude inhérente aux milieux populaires défavorisés s'accentue davantage au moment où les Oulémas et les Cheikhs affichaient leur mépris à l'égard des ruraux, du menu peuple des villes, en consolidant leur statut de bourgeois conformistes, attachés au pouvoir ; d'où toutes les contradictions existentielles illustrées par cette reprise interrogative à l'endroit de l'humanisme musulman par Louis Gardet : "N'est-ce point d'avoir trop ignoré cet acquis patient des humbles, et de s'être trop peu soucié de la dure condition sociale du peuple, besogneux, qui laissa souvent le grand et brillant aîné, l'humaniste lettré, en proie aux fluctuations et crises intérieures ?".

Ces dénonciations qui remontent parfois jusqu'aux origines

du soufisme, depuis les Hanafites et les théologiens Mûtazilites, ne se justifient qu'à l'égard des déviations et non des fondements du soufisme. L'attachement à la ferveur fraternelle dans les zaouïas est l'une des principales formes de la spiritualité du soufisme et se réalise surtout à un niveau populaire dans une sorte d'humanisme populaire, comme se plait à le souligner Gardet, bâti sur : "Fonds de folklore, tableaux de mœurs contemporaines, redits dans le souk ou veillées, accessibles au peuple des campagnes lui-même. Car ruraux et nomades ou semi-nomades pauvres, peu touchés par les œuvres littéraires raffinées, participeront à leur tour à une forme spontanée et rudimentaire d'humanisme. Ni par la langue, ni par les thèmes, elle ne sera exactement celle du peuple des villes ; face au folklore des villes, elle saura garder son originalité d'inspiration et d'expression".

Il était du devoir des zaouïas, en dehors de la vie spirituelle, de s'intéresser à la vie matérielle du monde extérieur en s'interrogeant sur son insertion, en tant que spécificité, au sein de la société en gestation à laquelle elle appartient et qui est en butte aux difficultés engendrées par la Modernité, puisqu'à la fin de l'itinéraire colonial, aux problèmes d'adaptation aux contraintes du monde moderne, va s'ajouter le problème de la récupération de l'identité culturelle et historique bafouée par plusieurs siècles d'occupation ; d'où la rébellion qui s'organisa autour de la réforme de l'héritage et de la modernité.

5 - Modernité dévoyée :

En effet, les zaouïas ne pouvaient concilier entre le Monachisme, interdit en Islam, et l'activité extérieure. Ce contresens culturel nuit énormément au rôle des confréries quant au processus de développement des sociétés musulmanes. En l'occurrence, une réaction intempestive, légitime, apparaît à l'encontre des Tarîqa et tente de démystifier les rites et les coutumes traditionnels en s'occupant davantage des bouleversements provoqués avant tout par les problèmes socio-

économiques auxquels fait face la société musulmane.

Il fallait pour toute rupture garder l'essentiel, s'inspirer de l'Ecole française, d'assimiler ses idées principales issues de la Révolution de 1789, de Rousseau, de Montesquieu, de Voltaire, des Romantiques, de découvrir le Marxisme, le Dadaïsme, le Surréalisme, le Freudisme, le Personnalisme, l'Existentialisme, l'Absurde, le Réalisme socialiste, le Structuralisme, la Psychanalyse ; pour pouvoir prétendre à une société intellectuelle, capable de dépasser ses propres contradictions.

On ne pouvait parvenir à une plénitude de soi, à dépasser son propre enfermement qu'en luttant d'abord contre soi-même, en proposant une véritable rupture dans le sens révolutionnaire du terme. Il incombait donc aux écrivains de créer leur propre modèle par le raffinage de la culture de l'Autre et de rejeter tout ce qui constitue une fausse reproduction non conforme aux conditions de la lutte maghrébine.

La spécificité maghrébine qui n'a subi aucune grande influence depuis les Phéniciens en passant par les Romains, les Vandales, les Byzantins, les Arabes, les Portugais, les Espagnols, les Ottomans et les Français devait chercher la solution au sein d'elle-même et retrouver l'élément négatif qui s'était incrusté en elle.

En ce sens, le XXe siècle de la décadence coloniale, pouvait-il être ce XIIIe siècle de l'épopée mystique du grand soufi de tous les temps : Jalal ud-Dine ar-Roumi (1207-1273) ? Le nouvel "homme de laine", sous la domination coloniale du Maghreb par la France, était-il capable de l'appel spirituel d'Allah, de sa reconnaissance par l'irrationalisme et l'intuitionnisme ? La contemplation est rude et les Tarîqa (Dikr - Sama' - Raqs - Sukr - Al-Ghalaba) pour y accéder sont rares et non conformes. L'expérience spirituelle était souvent entachée de manquer d'authenticité et de mysticisme.

Actuellement, il existe deux Tarîqa principales ; l'une s'exprimant par l'ascétisme tout en demeurant cloîtrée ; l'autre

agissant selon l'archétype d'un Saint fondateur ou disciple d'une doctrine. Ecole d'enseignement coranique et théologique, cette tendance a dévié de ses principes fondamentaux par le recours aux pratiques superstitieuses déjà encouragées par le colonialisme ; d'où la stagnation et la régression sociale.

En effet, le M'Kadem ou Cheikh, personnage religieux, choisi pour ses liens généalogiques fictifs avec le Maître enterré à l'endroit de la zaouïa ou du Marabout, qui gère les biens locaux, accueille les fidèles et organise des fêtes cycliques ayant pour but de rappeler la piété du Saint fondateur. Il prodigue des conseils et des enseignements aux hommes et aux femmes venus confesser leurs soucis et leurs espoirs. C'est le partage qui rappelle à tout élément maghrébin le sens de son identité collective et profonde de croyant, membre d'une immense communauté. Cependant, il serait syncrétique de penser qu'il s'agit, pour eux, de sacraliser la réalité au lieu de la fuir selon le précepte du Prophète : "La terre tout entière est une mosquée".

Effectivement, on a souvent oublié, dans les zaouïas, que la tradition ésotérique soufie s'enveloppe habituellement du Voile de la Mosquée pour préserver l'inaccessible et divin secret aux néophytes, dans un langage hyper recherché dans la rhétorique arabe (Allégorie - Ellipse - Hyperbole - Métaphore) pour réaliser la symbiose entre Al-Batine (ésotérique) et Al-Dhahir (exotérique) ; ce que l'esprit de la masse inculte, limitée dans sa conscience imaginative, ne peut atteindre. C'est alors que le "Soufisme (apparaît comme) la volonté de Dieu (agissant) dans l'homme, sans l'intermédiaire de l'homme. Le Soufisme (serait) l'abandon du superflu. Il n'y a rien de plus superflu que (le) moi, car en (s') occupant de (son) moi, (l'on) s'éloigne de Dieu".

A ce niveau, Ch. Bonaud illustre dans son ouvrage, Le Soufisme et la spiritualité islamique, l'un des critères fondamentaux des Mystiques soufies à savoir : l'abandon des attributs importuns d'al-Nafs, le Moi, l'Ego humain. Ce qui

témoigne de l'importance du Soufisme dans la mystique des Tarîqa, fondée sur le renoncement du bien être terrestre, où l'unique et ultime quête spirituelle du Arif, le gnostique, s'anime d'amour par la fusion du Microcosme dans le Macrocosme, c'est-à-dire le Divin.

Dans toutes ces attitudes perverties, les préceptes islamiques sont loin d'être appliqués et représentés conformément à l'éthique coranique. Rappelons que le Coran met tous les acteurs sociaux en présence d'un univers de valeurs dont la procession progresse du physique dans le métaphysique, c'est-à-dire la transformation des instincts par le moyen de son éthique morale : en évitant le Mal et en adoptant le Bien qui reste un secret inaccessible.

Le Coran évoque, à travers, les mots du langage, l'Univers comme substance de l'Unique (macrocosme) dans lequel doit se fondre l'Homme (microcosme), c'est-à-dire qu'il dépend de l'Idée formulée dans l'Eloquence du Verbe par l'intermédiaire de la Connaissance d'une seule et unique personne, en l'occurrence le Prophète et non le M'Kadem.
Comment peut-on imaginer qu'un Saint mort (Marabout - Cheikh - Maître spirituel) intercède entre l'homme et Allah par la voix du M'Kadem, au moyen de fourberies circonstancielles, si on croie en une véritable cause primordiale, non créée, qui a créé le monde visible et invisible (Univers) ? Allah Est ! C'est d'ailleurs en ce sens que souligne B. Elahi dans son livre La Voie de la Perfection : "Seul un vrai guide conduit ses disciples au but, par des chemins connus parfois de lui seul, mais tracés selon des principes immuables. Un guide imparfait n'a pas le pouvoir de guider jusqu'à la perfection et peut tout au plus suggérer une direction… Quant au mauvais guide, il égare ses disciples même sur une voie traditionnelle. La seule voie est donc celle d'un maître véridique".

Par conséquent, endiguée par le malheur colonial et les mensonges du siècle, la société maghrébine, déçue par sa

quotidienneté misérable, se jetait, corps et âme, dans l'illusion et les chimères entretenues par le Maraboutisme qui se nourrissait de cette résignation négative au sens ou le souligne la sagesse moyen-orientale : "A ceux qui se nourrissent d'illusions et de rêves, on ne peut donner comme nourriture que l'illusoire et l'imaginaire".

En effet, le Prophète détient les secrets cachés du Coran dont il interprète les versets puisque le langage y est un I'ajaz absolu (langage extensif et inimitable) immédiat dans lequel le Bayane (expressivité) procède du Amr (ordre secret) qu'Allah a scellé dans son Livre ; d'où l'impossibilité de créer des néologismes. Le Prophète est le seul à en connaître le véritable sens par la réception directe des récits coraniques au moyen de la Révélation. "C'est ainsi que nous te racontons les histoires d'autrefois ; en outre, nous t'avons envoyé de notre part une admonition". (Ta Ha, sourate XX/99).

Il en ressort que, seul, le Prophète laisse derrière lui l'Idée permanente, voire le récit des rites authentiques, transmis de génération en génération, qui constitue une source de vie pour la Umma musulmane. Et il n'y aurait que la Foi pour atteindre la Vérité, c'est-à-dire le Secret au sens ou le proclame le Coran : "L'histoire des prophètes est remplie d'exemples instructifs pour les hommes doués de sens. Le livre n'est point un récit inventé à plaisir : il corrobore les Ecritures révélées avant lui, il donne l'explication de toute chose, il est la direction de toute chose, il est la direction et une preuve de la grâce divine pour les croyants". (Yusuf, sourate XII/111).

En effet, le Verbe coranique constitue une part importante de la littérature et assure authentiquement la restitution du Patrimoine Universel en remontant au-delà de la Bible jusqu'aux temps mésopotamiens d'Ibrahim al-Khalil ; et transmet aux Arabes l'ensemble du message sémitique.

"Il t'a envoyé le livre contenant la vérité et qui confirme les Ecritures qui l'ont précédé. Avant lui il fit descendre le

Pentateuque et l'Evangile pour servir de direction aux hommes. Il a fait descendre le livre de la Distinction". (Al-Imran, sourate XVIII/12).

Parole transmise puis écrite, le Coran ne tend ni vers la recherche de la perfection formelle des auteurs littéraires classiques, ni vers la perfection dynamique à travers un langage qui se résorbe à l'usure du temps. Le style du Coran constitue l'espace scripturaire où s'opère l'humain et le divin au moyen la Lougha (rhétorique classique), élément fondateur, incontournable dans la culture arabo-musulmane ; et où toute parole émise/écrite est un affrontement entre Al-Dahir et Al-Batine. En conséquence, la Lougha s'avère être non seulement un outil linguistique de communication mais aussi un message ontologique ; d'où l'originalité de la Parole. C'est alors que le Coran est supposé comporter, dans la vision musulmane, sept sens ésotériques correspondant aux Lataîf, les sept "centres subtils" de l'être, selon un Hadith du Prophète qui dit : "Le Coran a un sens exotérique et un sens ésotérique. Ce sens ésotérique a lui-même un sens ésotérique, ainsi de suite jusqu'à sept sens ésotériques".

Si la Tradition était l'ensemble des textes les plus anciens, une conception toute littéraire, religieuse et philosophique, le Secret ne serait pas une fable, une Histoire ou un jeu rituel fait d'actes pervertis mais un ensemble de codes pour conquérir les puissances intellectuelles contenues dans l'homme.

Compte tenu de la nature du langage dans le Secret, il pourrait être défini comme un privilège du pouvoir des mots ou un signe de participation à ce pouvoir qui mènerait le véritable mystique au Kashf, voire au dévoilement des vérités divines ; d'où la nécessité du Secret qui repose sur la Prudence, le Langage et le Symbole puisque le Secret du Coran est le symbole de l'essence divine non manifestée, c'est-à-dire celui du pouvoir et de la manifestation universelle ; ce qui fait du texte sacré le Secret de la Connaissance et de la Spiritualité qui ébranle les

entités psychiques du soufi qui risque d'en être la victime, en mettant le Symbolisme du Secret au compte du Voyage, voire l'Errance par la quête de la Vérité, de la Paix et de l'Immortalité dans sa recherche de l'Identité originelle et du centre spirituel.

C'est d'ailleurs cette l'Errance conçue comme une sorte de voyage que Sohrawardi d'Alep définit telle la "Patrie Originelle" (Le Prophète Mohammed fut porté au ciel dans son "Mîradj"). D'un autre point de vue, Shabestari nomme les êtres errants du terme "Es-Salikun", pluriel de "Es-Salik", les voyageurs qui ont perdu toute orientation et qui tournent le visage vers "Ed Dal", le guide illuminé qu'est : le Prophète. Et c'est ainsi que le Néophyte deviendrait Ascète puis Gnostique en interprétant le modèle atemporel à travers le Coran, dans une sorte de Voyage "in illo tempore" conformément à son processus identitaire.

Nous concluons à l'issue de cet exposé, et au vu de ces alternances culturelles et historiques entre l'authenticité et la perversion des rites qui influèrent considérablement sur la valeur symbolique des rituels et de la pensée soufis en général, que certains créateurs de fictions, dans la littérature maghrébine, s'attachent à mettre en scène des actes profanes qui se chargeraient au moyen de la répétition quotidienne d'une valeur sacrée par l'imitation rassurante d'un archétype fondateur.

C'est alors que la réalité s'acquiert, elle aussi, par la participation fidèle des membres de la communauté. Cela dit, tout acte n'ayant pas de modèle archétypal est dénué de sens et manque de réalité. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la pensée maghrébine est souvent archétypale et paradigmatique dans la mesure où elle ne se reconnaît elle-même (advient), qu'au moment où elle cesse d'être moderne.

Si les écrivains délèguent le pouvoir performatif du langage à leurs protagonistes, c'est pour mieux permettre des ancrages spatio-temporels qui impliqueraient un constant embrayage hors de l'espace-temps romanesque sur l'Histoire événementielle du

Maghreb qui constitue, à notre sens, le seul critère d'interprétation du champ sémantique d'une littérature souvent travaillée par une intertextualité renfermant une multitude de textes, écrits/oraux, superposés, calqués, sur le Coran et la Tradition Orale qui s'inspire perpétuellement du Sacré, dans un mouvement syncrétique, au sens de la sublimation et du merveilleux.

Notes :

1 - Salah ed Dine al-Munaddjid : Le concept de justice sociale en Islam, O.P.U., Alger 1982.
2 - Marcel A. Boissard : L'humanisme en Islam, Albin Michel, Coll. Présence du Monde Arabe, Paris 1979.
3 - Ch. Bonaud : Le Soufisme et la spiritualité islamique, Maisonneuve-Larose, Paris 1991.
4 - Coran, Editions Baudouin, Paris 1980.
5 - B. Elahi : La voie de la Perfection, Seghers, Paris 1976.
6 - Louis Gardet : La Cité Musulmane. Vie sociale et politique, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1969.
7 - Al-Hallaj : Poèmes mystiques, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1998.
8 - Ibn Arabi : Les Illuminations de la Mecque, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1997.
9 - Ibn Khaldoun : Discours sur l'Histoire Universelle, Editions Sindbad, Paris 1978.
10 - Abdallah Laroui : L'idéologie arabe contemporaine, Editions Maspéro, Paris 1976.
11 - Abdallah Laroui : L'Histoire du Maghreb, T.2, F.M., Petite Collection Maspéro, Paris 1976.
12 - Abdallah Laroui : Islam et histoire, Albin Michel, Paris 1999.
13 - Yves Marquet : La philosophie des Ikhwan al-Safa, Editions SNED, Etudes et Documents, Alger 1973.
14 - Abdelghani Megherbi : Le Monde musulman, Editions du Parti, Alger 1977.
15 - Eva de Mitray Meyerovitch : Anthologie du Soufisme, Sindbad, Paris 1978.
16 - Eva de Mitray Meyerovitch : La prière en Islam, Albin Michel, Paris 1997.
17 - Michel Random : La Connaissance et le Secret, Dervy-Livres, Paris 1992.
18 - Jalal ud-Dine Rumi : Rubaiyat, Albin Michel, Paris 1987.
19 - Jalal ud-Dine Rumi : Le Livre du Dedans, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1997.

Références :

1 - Al-Hallaj : Poèmes mystiques, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1998.

2 - Al-Munaddjid, Salah ed-Dine : Le concept de justice sociale en Islam, O.P.U., Alger 1982.

3 - Boissard, Marcel A.: L'humanisme en Islam, Albin Michel, Coll. Présence du Monde Arabe, Paris 1979.

4 - Bonaud, Ch.: Le Soufisme et la spiritualité islamique, Maisonneuve-Larose, Paris 1991.

5 - Coran, traduction, Editions Baudouin, Paris 1980.

6 - Elahi, B.: La voie de la Perfection, Seghers, Paris 1976.

7 - Gardet, Louis : La Cité Musulmane. Vie sociale et politique, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1969.

8 - Ibn Arabi : Les Illuminations de la Mecque, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1997.

9 - Ibn Khaldoun : Discours sur l'Histoire Universelle, Editions Sindbad, Paris 1978.

10 - Laroui, Abdallah : Islam et histoire, Albin Michel, Paris 1999.

11 - Laroui, Abdallah : L'Histoire du Maghreb, T.2, F.M., Petite Collection Maspéro, Paris 1976.

12 - Laroui, Abdallah : L'idéologie arabe contemporaine, Editions Maspéro, Paris 1976.

13 - Marquet, Yves : La philosophie des Ikhwan al-Safa, Editions SNED, Etudes et Documents, Alger 1973.

14 - Megherbi, Abdelghani : Le Monde musulman, Editions du Parti, Alger 1977.

15 - Meyerovitch, Eva de Mitray : Anthologie du Soufisme, Sindbad, Coll. Islam, Paris 1978.

16 - Meyerovitch, Eva de Mitray : La prière en Islam, Albin Michel, Paris 1997.

17 - Random, Michel : La Connaissance et le Secret, Dervy-Livres, Paris 1992.

18 - Rumi, Jalal ad-Din : Le livre du Dedans, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1997.

19 - Rumi, Jalal ad-Din : Rubaiyat, Albin Michel, Paris 1987.